

# Emancipación y pragmatismo de los movimientos indígenas contemporáneos. Los cambios en las prácticas políticas radicales

CARLOS A. GADEA\*

## Resumen

Es posible detectar ciertas transformaciones en las dinámicas de acción, estrategias y demandas en los actuales movimientos indígenas. Al observarse los que vienen actuando en Brasil y en México, se ha podido constatar que se está produciendo una especie de transición, ambigua y reversible, hacia una lógica de acción que anuncia que los códigos y reglas que habían funcionado como articuladores y puntos estables de orientación emancipatoria algunos años atrás están en una irreversible crisis. El presente trabajo trata de contemplar estos cambios que diseñan nuevas prácticas políticas radicales de dicho sujeto social, abordando tres discusiones centrales: la diferencia cultural y los reclamos indígenas consecuentes; la supuesta dicotomía entre emancipación y pragmatismo; y, finalmente, las características actuales de las lógicas estratégicas e identitarias de los movimientos indígenas en la actualidad.

## Abstract

It's possible to detect some transformations in the dynamics of action, strategies and demands of the indigenous movements. Watching those in Brazil and Mexico, it's clear some kind of transition, ambiguous and reversible, is occurring and going towards an action logic that shows that the codes and rules that worked as stable references of emancipation some years ago are on an irreversible crisis. This work, through three central discussions, tries to contemplate the changes that create new radical political practices in the indigenous movements. The three are: the changing cultural surroundings and the subsequent indigenous claims; the dichotomy between emancipation and pragmatism, and finally, the actual characteristics of the identity and strategic logic of the present indigenous movements.

*Palabras clave:* movimientos sociales, pragmatismo, diferencia cultural, movimientos indígenas.

---

## Sobre transiciones

Los movimientos indígenas que se expresan actualmente han ingresado en una dinámica de transformaciones interesantes, ya sea desde el punto de vista de sus estrategias e identificaciones, co-

\* Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

---

---

mo de sus demandas y contenido. Por ejemplo, lo que sucedió en el mes de abril del año 2000, en la histórica ciudad de Porto Seguro, en el estado brasileño de Bahía, puede comprenderse como el punto álgido de una transformación interna del heterogéneo movimiento indígena brasileño. Vale recordar que en esa fecha Brasil conmemoraba los 500 años de “su descubrimiento”, acontecimiento que llevó a que el gobierno federal realizara una fiesta en aquella ciudad que vio nacer el proceso de conquista y colonización portuguesa. Si nos preguntamos la razón de considerar tal suceso tan importante para las diversas organizaciones indígenas, ésta tiene que ver con el impacto simbólico y mediático que tuvo la represión militar y policial a las constantes manifestaciones de protesta a tales festejos.

Como consecuencia de todo esto, de la represión sufrida por las organizaciones indígenas, se pudo constatar, según algunos estudiosos, un movimiento étnico-político con claras carencias en cuanto a su capacidad de convocatoria. En el contexto nacional, los sucesos de Porto Seguro no pasaron de alarmar a la desafectada ciudadanía por unos pocos días, mientras en el plano internacional, las imágenes de indígenas siendo fuertemente reprimidos circularon por todo el mundo como sinónimo de la histórica marginación de los grupos indígenas en Brasil.

Resulta difícil establecer si ya para estos sucesos las prácticas políticas del movimiento indígena brasileño se habían transformado de forma considerable, o si justamente a partir de ellos ingresan en una lógica de acción que las aparta, cada vez más, de viejas fórmulas emancipatorias, estrategias de acción, demandas y formas de “estar y sentirse parte” de su presente. De todas maneras, el aparente diagnóstico del supuesto debilitamiento de dicho movimiento no es más que una interpretación bastante poco convincente, con ciertos errores de comprensión de la propia realidad o realidades en las que viven los indígenas actualmente en Brasil. Lo mismo puede percibirse de otro interesante movimiento indígena en nuestro continente: el movimiento neozapatista de Chiapas. En el mes de enero de 1994, se hizo conocer un movimiento indígena que bajo una organización político-militar fue paulatinamente legitimándose entre la opinión pública nacional e internacional a fuerza de demandas y discursos que lo que hacían era, fundamentalmente, acusar la misera-

ble condición de vida material, social y cultural de las comunidades indígenas de la selva lacandona y la región de los Altos del estado de Chiapas.

Quien piensa hoy en el neozapatismo chiapaneco o mexicano, no duda en considerarlo muy distinto al que se manifestó por aquellos años de su aparición pública. Más todavía, cuando se lo intenta observar comparativamente a su formación política, militar y cultural desde el año 1983, fecha que el subcomandante Marcos menciona como origen del EZLN. Pero es claro que el movimiento neozapatista es mucho más que el EZLN. Éste es tan sólo una parte de aquél. Así es como durante estos largos años de su actuación política y social, el neozapatismo ha modificado continuamente su carácter crítico y emancipatorio, sus estrategias de acción y hasta las propias demandas políticas y culturales en las diversas situaciones que se presentaban en el ámbito regional, nacional y global.

Es cierto que tanto el movimiento indígena en Brasil, a pesar de sus diversas formas y características, como el movimiento neozapatista en México, no parecen trascender el horizonte político-cultural heredado de la cultura de la militancia de la izquierda política de hace algunas décadas. Con esta reserva ideológica, interpretan un presente en el que globalización y neoliberalismo se entrelazan como términos que de forma recurrente suelen dar explicación y fundamento a sus acciones. Pero, más precisamente, se sitúan en una realidad en la que se revalorizan los “espacios de autonomía” de vida colectiva y cultural, y en la que la lucha por la tierra continúa siendo eje aglutinador de sus propuestas y reivindicaciones económicas y políticas.

Evidentemente, nada de esto resulta nuevo en relación con las prácticas políticas y de acción social de los movimientos indígenas que se han venido manifestando en nuestro continente. Más allá de ciertos matices diferenciadores, no parecen visualizarse elementos novedosos que destacar. No obstante, tras la continua lucha por la tierra y la revalorización de la cultura indígena, es posible detectar ciertas transformaciones en los discursos, en las reivindicaciones y en las prácticas políticas que se logran presentar. A partir de lo que se viene produciendo con los movimientos indígenas tanto en Brasil como en México, de las formas que consideran centrales para poder ser reconocidos como sujetos de su propia vida, considero que las características de las actuales movilizaciones indígenas y sus conse-

---

---

cuentas prácticas políticas están definitivamente ingresando en una nueva lógica, una que anuncia que los códigos, reglas y hasta gestos que funcionaron como articuladores y puntos estables de orientación emancipatoria algunos años atrás, están en una irreversible crisis o, mejor dicho, cada vez más ausentes.

En sociedades complejas como las nuestras, inciertas y profundamente dinámicas, donde lo moderno choca y se hibridiza con las tradiciones, donde la institucionalización y formalización de prácticas culturales diversas sienten la rebeldía y fuerza de lo contingente y la ambigüedad, se torna cada vez más nítido percibir la experiencia social, la crítica y lo emancipatorio desde plataformas político-culturales mutables y pragmáticas. Actualmente, los indígenas parecen estar percibiendo que, a partir de un gesto emancipatorio universalista, sus intenciones por “reacomodarse” o “situarse” y autoafirmar sus identidades se muestran excesivamente frágiles y claramente perversas. Perciben que tienen que ir asumiendo cambiantes posiciones estratégicas e identitarias, por lo que “tornarse indígena” suele ser la característica fundamental de las prácticas políticas que desarrollan. De esta manera, si las experiencias movilizatorias por el respeto a los pueblos y culturas indígenas formaron parte de una agenda pública más amplia, global y pautada por la idea de ciudadanía e integración, considero que en la actualidad asistimos a un proceso creciente de cambios hacia una lógica más pragmática de acción. No es que haya una sustitución de una cosa por otra, sino un efecto rizomático que parece ubicar como una más perceptible capa la existencia de una nueva forma específica de relacionarse los indígenas con sus propios deseos, ideas y estrategias, manifestándose una novedosa configuración de sus prácticas políticas.

El punto de partida del presente trabajo supone que las prácticas políticas de los movimientos indígenas actuales evidencian una especie de transición de una “política de movimientos” (con proyectos globales) hacia una “política de campañas” (con objetivos más modestos, locales), transición que no esconde su carácter reversible y ambiguo. Este acercamiento analítico con la herencia filosófica pragmática y con los microprocesos sociales como factores constitutivos de toda evaluación empírica y teórica en el momento de interpretar y comprender los movimientos indígenas contemporáneos supone, asimismo, la constatación de tres discusiones o debates importantes.

Tanto analizar como establecer un marco teórico y metodológico apropiado sobre los movimientos indígenas nos conduce a considerar fundamentales discusiones en torno a la diferencia cultural, a la supuesta dicotomía entre emancipación y pragmatismo, y a las lógicas estratégicas e identitarias de dichos movimientos en la actualidad.

### **Sobre la politización del relativismo cultural**

Los grupos indígenas parecen hoy comprender que en su mundo de vida, atravesado por los artificios de la cultura moderna y la contingencia, el “hogar” es siempre provisorio, y que las fronteras y los límites que se circunscriben en el seguro territorio cultural pueden convertirse frecuentemente en prisiones. Así es que cruzan fronteras constantemente, rompen los límites históricos del pensamiento político y cultural moderno y de la experiencia. Semejante aventura ha venido asumiendo la forma de una constante incertidumbre y desarma sus propios puntos de referencia a medida que el punto de partida se pierde en el camino. Puede percibirse que se trata de una especie de exilio indígena, que si presupone un “hogar” inicial y la aparente promesa final de un “retorno” (recuperar lo indígena), las cuestiones que deben enfrentarse en el camino abren una brecha en las fronteras de este recorrido. La posibilidad de seguir identificándose con tales premisas se debilita cada vez más y la memoria de esta pérdida radical, inscrita en la incierta travesía de un viaje identitario, ha convertido el exilio en símbolo actual de los indígenas. Exilio en todos los sentidos pensables: territorial, simbólico, lingüístico; fenómeno que disloca la habitual referencia analítica rural de los eventuales movimientos sociales indígenas hacia espacios en constitución continua y movimiento constante.

Considero, entonces, característico de los grupos indígenas actuales esta proclamación de la identidad y el “hogar” como “ambientes móviles”, como una forma de vivir el tiempo y el espacio no como estructuras fijas y cerradas, sino como fuentes que incitan a una apertura crítica. No existe un solo lugar, una sola lengua o tradición, que se pueda reclamar o asumir como propia en su totalidad. Es que el “hogar” se sostiene a través de encuentros, diálogos y disputas con la realidad del “otro”, por lo que el “retorno de lo primitivo” no sólo

---

---

representa relativizar los límites entre lo occidental y lo no-occidental, sino también situar en el centro la violencia que marcó constantemente los encuentros que sustentaron los fundamentos del mundo o realidad de las culturas indígenas. La experiencia cultural de éstos exigió vivir en historias e identidades en tránsito, por lo que la promesa de una identidad indígena siempre se tornaba y aún se torna imposible. Se pone de manifiesto, así, el carácter contingente de todas las definiciones del “ser indígena”, bajo la eliminación de los binarismos interpretativos clásicos al respecto.

Se vuelve sumamente complejo, entonces, comprender las implicaciones culturales y políticas que tiene “la diferencia”. Lo exótico y autóctono pueden tornarse conceptos que adoptan posiciones que procuran imponer la “nostalgia de la diferencia” y constituir una supuesta “autenticidad” que se erigiría contra la corrupción de la modernidad. Sin embargo, nada de esto es actualmente constatable. Las culturas indígenas han sido parte del emprendimiento moderno en América Latina en varias acepciones. Plenamente involucradas, han traducido y transformado lo que han encontrado, así como absorbido diferencialmente los diversos sentidos culturales atribuibles a los procesos de modernización económica y los modernismos locales. Es aquí donde se incorporan a un estado híbrido y a una cultura de la mezcla en la cual el simple dualismo entre lo indígena y “su otro” se desvanece en un proceso creciente de heterogeneización y fragmentación cultural.

El sentido del desarraigo territorial y simbólico del indígena, del vivir entre mundos, entre el pasado perdido y un presente no-integrado, es quizá la metáfora más pertinente de esta condición posmoderna. En tanto sujetos históricos, culturales y políticos, responden a este desarraigo en términos de movimiento y transformación, pero, resulta oportuno aclarar, en ningún momento es posible el abandono de la propia historia, ya que el previo sentido del conocimiento, de la lengua y de las identificaciones indígenas, su legado específico, no pueden expulsarse de la historia, no pueden borrarse. Aquello que han heredado (como cultura, historia, tradición, sentido de la identidad) no se destruye, sino que se desplaza, se abre al cuestionamiento, a un reencauzamiento.

Esta especie de sometimiento del mundo a un tratamiento contingente coloca a los indígenas de hoy ante la alternativa de dar lugar a la

diferencia cultural y cuestionar las premisas universalistas. El estereotipo de lo indígena se desintegra bajo el peso de la complejidad de nuestro presente cultural, en el viaje a través de las redes de una realidad marcada por la tensión entre la herencia específica y los paisajes culturales observables en la metrópoli y su laberinto de símbolos.

En este sentido, la actual modernidad global no significa en absoluto la unificación y homogeneización de la cultura occidental, de sus prácticas, su moral y sus valores. Lo moderno, sus designios formales y simbólicos, incluso en nuestro continente, parece presentarse como una esfera cultural que se ha fragmentado y, cada vez más, asume conscientemente que su camino indica un sentido diametralmente opuesto al del universalismo. Esta fragmentación no se relaciona con la variación intracultural que caracteriza la división del trabajo o la pluralización de los diversos campos de la vida social. Más bien denota la irreductibilidad de las formas culturales y la proliferación de “subculturas” en oposición al lenguaje universalista, lo que supone observar atentamente los procesos conflictivos de negociaciones de significados culturales. Justamente esto es el mayor desafío que nos plantea la actual “era global”.

Teniendo en cuenta esto, es oportuno considerar que nuestras sociedades “modernas” nunca fueron homogéneas y que, en definitiva, siempre fueron constituidas por una diversidad de formas de vida. Lo que ciertamente existió fue una “idea de homogeneidad” o, mejor dicho, una “idea de destino de homogeneidad”, verificable cuando aparece en el discurso del desarrollo de instituciones (acompañada de la idea de mediación y articulación) determinado por la noción de un componente humano central y universal llamado razón, y constatable en marcos teóricos que hacen referencia al desarrollo social, a la modernización económica y a una sociedad racionalizada como metáfora de igualdad y felicidad. Esto resulta evidente cuando se observan las definiciones que se han realizado y se realizan sobre la ciudadanía y sobre el propio “ideal democrático”, análogos a un ejercicio político de integración social y a un criterio *a priori* de igualdad determinado por la idea de contemplar a “ciudadanos abstractos”.

A pesar de todo, con las rebeliones políticas y culturales de las décadas de los sesenta y los setenta, dichas tendencias comenzaron a ser cuestionadas. Por ejemplo, las movilizaciones sociales que se con-

---

---

solidaron a fines de los años sesenta se rebelaron contra la fosilización de las culturas de clase y, fundamentalmente, contra el etnocentrismo ideológico y cultural. El resultado ha sido, hasta la fecha, una creciente rebelión y crítica hacia “lo universal” y sus implicaciones políticas, económicas y culturales, así como un creciente proceso de pluralización del universo cultural que, obviamente, viene acompañado de la destrucción de las culturas relacionadas con las clases sociales. La modernidad ha significado todo esto para América Latina, ha dejado entre sus continuas aventuras y fracasos, aciertos y bondades, un escenario muy complejo de fragmentos de culturas que no sólo se hibridizan o sincretizan, sino también combaten, negocian y se expresan a través de los canales que más fácilmente encuentran para hacerlo.

Lo que había comenzado como una especie de juego contra la moral burguesa de lo “sólo-correcto-y-verdadero”, envuelto en la ironía hacia los “modelos de vida occidentales” como paradigmáticos del progreso individual y social, parece determinar el triunfo del relativismo cultural o de una sensibilidad posmoderna a la cual difícilmente podemos escapar.

Con la tensión que parece experimentar “lo universal” y la legitimación de un relativismo cultural pautado por la amplia absorción social de las “culturas ajenas” (“el otro” como “sí mismo”), no es posible comprender que pueda existir un “gran objetivo único” para una rebelión integrada y colectiva, o sea, un gran objetivo universal y de dirección única. Los problemas práctico-morales surgidos de los conflictos por el reconocimiento cultural de amplios grupos sociales e individuos parecen tener su espacio de manifestación en las llamadas “políticas de la identidad” o “políticas de las diferencias”, en una instancia de discusión de carácter político en la que se evidencia lo que particularmente considero “politización del relativismo cultural”. Si en la radicalidad de los años sesenta hubo una especie de “politización de la libertad”, actualmente asistimos a una interesante rebelión contra el “ideal democrático” ensayado por nuestras sociedades. ¿Qué significa esto? Que no estamos presenciando una desvalorización de la democracia (suponiéndose el auge de los autoritarismos culturales y fundamentalismos étnicos), sino su relativización cultural, su desideologización y profundización, en la medida que se somete a un creciente proceso de secularización y, en definitiva, adquiere signi-

ficado y forma de acuerdo con los consensos que se establecen sobre ella, de acuerdo con componentes culturales concretos. No preexiste a la definición diferenciada que cada cultura o situación le asigna. Igual que la identidad, se forma y se reforma constantemente bajo una movilidad propia de su experiencia en el mundo.

Pensemos entonces que los códigos y reglas culturales no son más “dados” y mucho menos “autoevidentes”. Más bien son el resultado de interrelaciones sociales constantes, lo que determina sus formas inestables y menos sólidas. Todos parecen desprovistos de buena parte de sus poderes de restricción, en gran medida por causa y efecto de una cultura política que parece haber abierto una gama de elecciones y de líneas de vida posibles. Exiliado el “sujeto universal”, la “politización del relativismo cultural” no hace otra cosa que ampliar la lógica de la democracia, tendiendo a reconstruir espacios de sociabilidad y de lucha colectiva en las múltiples realidades que vivenciamos cotidianamente.

Esto no significa declarar que “nuestra cultura” es vivida como una entre tantas para nosotros, tomando en cuenta la definición de “etnocentrismo cosmopolita” de Richard Rorty. Aquí, el relativismo no se muestra contradictorio al universalismo, ya que cada “diferencia cultural” comporta “un universalismo”. De tal forma, lo universal se abre a la ambivalencia, a la indeterminación y a la contingencia, es decir, a una pragmática de la producción cultural. Las prácticas políticas y las estrategias de acción social son diseñadas en las diferentes formas de cómo comprender y definir “la realidad” vivenciada en función de las interrelaciones sociales y el propio ambiente donde se llevan a cabo. En definitiva, a todo esto justamente parece someterse la expresividad actual de los movimientos indígenas.

### **Sobre la construcción pragmática de las prácticas políticas radicales**

Todas las implicaciones políticas y culturales derivadas de la supuesta irrupción de diferencias étnico-culturales oscilan entre una visión que las interpreta como inherentes a desajustes o irresoluciones propias de la tarea por sustituir un “orden defectuoso”, y una visión que las comprende dentro de un objetivo que no supone sustituir un-or-

---

---

den-totalidad-social, ya que parte de la idea de que ese objetivo tiene como uno de sus efectos disolver las fuerzas que podrían haber mantenido la cuestión del orden y del sistema en la agenda política. Tomando en cuenta esta última interpretación, considero que aquellos códigos y fórmulas de comunicación y coordinación que enlazaban las elecciones individuales con proyectos y acciones colectivas se encuentran en un avanzado proceso de disolución.

Lo que pretendo dejar más o menos claro es que el tiempo de las grandes revoluciones sistémicas ya pasó, lo que no significa decir nada nuevo. ¿Cuáles serían los edificios-instituciones-poderes, donde se alojan las mesas de control del sistema, los que podrían ser atacados y tomados por los revolucionarios? En la presente “modernidad fluida”, citando a Zigmunt Bauman, lo que está produciéndose es una redistribución y reubicación de los “poderes de derretimiento” de la modernidad, afectando instituciones y clases, valores y acciones. Todo lo que se presentaba sólido, estable, sobredeterminado, con dirección fija y confiable, está siendo vencido por el movimiento constante como recurso de poder. Aferrarse a cosas consideradas atractivas por su confiabilidad y solidez va a contramano de lo que representa “estar” en una realidad de flujos constantes y de flexibilidad. Pienso, fundamentalmente, en las formas de sociabilidad actuales, en las cuales lo transitorio sustituye a lo durable, y mantener los caminos abiertos para el tránsito nómada se transforma en una meta para la economía, la tecnología, el conocimiento y la política. Si nuestras experiencias individuales y colectivas son cada vez más fluidas e inciertas y cada vez menos producidas por estructuras sociales fijas, es porque nuestros espacios de sociabilidad están sustituyendo el antiguo sedentarismo (de clases, identidades, instituciones, ciudadanía, territorios) por el nomadismo: cualquier densa red de relaciones sociales, cualquier comunidad político-cultural (y acción colectiva) fuertemente estructurada, resulta convertirse en un obstáculo para sí misma. La principal fuente de fuerza reside en su creciente fluidez, y es justamente su consiguiente fragilidad, flexibilidad y lo inmediato de los lazos sociales, lo que permite que mantenga su eficacia simbólica y política.

Este nomadismo actual sugiere que, en los diversos ambientes de interacción cotidiana, nos movemos constantemente entre territorios simbólicos, lingüísticos y de significados de diferentes formas

de vida. Es como estar siempre en una línea de frontera, permanecer en ella, moverse a través de ella, interpretarla, asumirla como propia, para luego abandonarla. Esto me recuerda a Georg Simmel, cuando decía que la realidad social consiste en que todo interactúa con todo, que lo que existe son permanentes relaciones de movimientos. Por esto, si admitimos la creciente imposibilidad de referirnos a un ambiente individual y colectivo de interacción que ha perdido ciertos referentes “unificadores” y ordenadores de la experiencia social, no se pueden percibir nuestras acciones y pensamientos sin advertir la interna ambivalencia entre “creer” que se participa de una “universalidad” (y sus simulaciones simbólicas) y pensar en nuestros mundos de vida a partir de un motivo pragmático y de un principio relacional contingente. Como diría Michel Maffesoli, se trata de un “orden móvil” que nos obliga a participar de una revolución epistemológica que pone en acción una “mecánica de los fluidos”.

No resulta difícil comprender que lo que está subyacente en todo esto es una visión pragmática de la diferencia cultural. Lo que presenciemos son ejemplos de una nueva flexibilidad y adaptabilidad que algunas comunidades culturales y formas de vida están demostrando. De esta manera, los problemas prácticos surgidos son el resultado de un conflicto entre identidades (*selves*) alternativas, autodescripciones alternativas o formas alternativas de dar sentido a la propia vida. ¿Es necesario recordar el presupuesto pragmático de William James de que vivimos en “múltiples realidades” y, de esta manera, que asumimos diferentes identidades morales? Si la realidad significa una relación con nuestra vida emocional y activa, lo que definimos en ella es producto de esa relación. Así sucede con uno de los principales conceptos relacionados a la idea de emancipación: la solidaridad. En oposición a una que parece “descubrirse” en las propias relaciones sociales, es posible identificar un principio de solidaridad que es creado, producido en el decorrer histórico a partir de una “validez intersubjetiva” consciente de que el ámbito de los sujetos entre los cuales es establecida esa validez no es “lo universal” (todos los hombres racionales), sino un “nosotros contingente”. Es necesario someter el principio de solidaridad a algo más restringido y local que la idea de “todos los hombres” aparentemente responsables por el destino de la sociedad. La solidaridad deja de pertenecer a un destino y se torna contingente.

---

---

Es inviable sostener la noción de que determinadas acciones y actitudes son “naturalmente” solidarias, lo que supone comprender que lo que los diversos sujetos definen como solidaridad es algo relativo a la circunstancia histórica y espacial, dependiente de un acuerdo transitorio sobre qué actitudes y prácticas sociales son efectivamente solidarias. Así, resulta inviable la propuesta de reconocer la solidaridad como algo que existe con anterioridad al reconocimiento que hacemos de ella. Esto sin duda se vincula con la ruptura con una ilusión analítica e interpretativa sobre lo emancipatorio, tomando conciencia, como afirma Zigmunt Bauman, de que no es posible el completo dominio del futuro y, consiguientemente, de que no podemos poner fin a la contingencia, el azar, disputa, ambivalencia y consecuencias imprevistas de nuestras acciones. Lo que se está sugiriendo para ser pensado, es que la supuesta transición actual hacia una lógica de acción más local, igualmente ambiciosa y flexible, significa que nuestros valores políticos y culturales no se sustentan mediante sus ajustes a un modelo previo de supuesta emancipación, sino que lo hacen mediante sus propias prácticas, cuyo objetivo concreto consiste en disminuir o anular la injusticia predefinida como existente.

En nuestra vida cotidiana tenemos preocupaciones inmediatas, nuevas son las formas de relacionarse con la complejidad de esta globalidad contemporánea. Lo que primeramente parece hacerse es abandonar esta confusa realidad de múltiples connotaciones, esta globalidad poco descifrable o múltiplemente curiosa por sus diversos efectos producidos en cada uno de nosotros. Así, tendemos a apegarnos a aquellas pequeñas e inmediatas cosas que nos permitan sentir el “impacto de la existencia”, nuestra fluida experiencia cotidiana. De aquí que la legitimidad o simple bondad de una creencia o una certeza, su concreta validez, se transforma de acuerdo con las circunstancias personales, colectivas, políticas y culturales, explicando así la más importante característica de nuestra sociabilidad: el cambio continuo de lealtades a creencias y grupos, y el nomadismo de las prácticas políticas que allí se originan. Nada de escepticismo o indiferencia, sino que la adhesión a grupos se mantiene firme, aunque pueda variar con el tiempo y los principios y creencias cambien. Esto es lo que impone las condiciones para las diferentes prácticas políticas radicales actuales.

Observando concretamente las prácticas políticas y culturales de los indígenas latinoamericanos, se constata que el cambio fundamental radica en la percepción que hacen de la realidad de la que forman parte. Han comenzado a ver todas sus peripecias y aventuras históricas no como etapas ascendentes hacia la “iluminación”, con todo lo que eso representa, sino apenas como los resultados contingentes del encuentro y desencuentro con circunstancias económicas, culturales y políticas que por obra de la propia experiencia les ha tocado vivir. Se comprenden profundamente diferentes de la definición que se les ha dado como forma de, justamente, a través del “nombrar”, adquirir los rasgos del sometimiento y la alteridad. Pero la rebelión de la alteridad tiene que ver con esto, con una etapa o estadio de “autopercepción” en la que todas las descripciones de la realidad del mundo vivido, tal cual se presenta en la cotidianidad, son evaluadas de acuerdo con su eficacia en cuanto instrumentos al servicio de objetivos prácticos. Por esto, en una especie de recuperación de sus ritmos culturales múltiples, los indígenas han llegado a pensar que son capaces de tantas descripciones del mundo, cuantos fueran los objetivos a ser alcanzados y atendidos. Ésta parece ser la lógica que prevalece en las identidades colectivas actuales. En definitiva, ha sido el sentido atribuido a la emancipación bajo condiciones existenciales pasadas y no más presentes lo que ha quedado obsoleto, no la tarea de la emancipación en sí.

### **Sobre un análisis de las acciones colectivas y movimientos indígenas contemporáneos**

Existen ciertas características que tornan a los movimientos sociales o acciones colectivas actuales objetos de análisis bastante complejos. Por eso, además de describirlos y explicarlos, se hace necesario sugerir u ofrecer un marco de análisis acorde a los nuevos tiempos. Teniendo en cuenta que la llamada globalización es un fenómeno con implicaciones y sentidos culturales y políticos diferentes para todos, no es oportuno considerarlo o representarlo como expresión espacial y temporal en la cual todas las acciones colectivas son fenómenos diversos con elementos comunes, con ciertos rasgos característicos que se proyectan en la compleja resistencia política y econó-

---

---

mica actual. Dejemos a un lado los procesos culturales, políticos y económicos que se presumen “unificadores”, porque no lo son. Lidar con un presente complejo significa comprender que son los diferentes actores los que definen para sí mismos la realidad que encuentran, ya que dependiendo de sus posiciones, motivaciones, creencias y deseos, percibirán al mundo de una forma concreta y particular, actuando, consiguientemente, a partir de un punto de vista también particular y diferente. Por eso, la identificación que un actor colectivo diseña surge, primeramente, de la interpretación del mundo que realiza, por lo que cada acción colectiva es definible como un modelo de sociabilidad. De esta manera, las propias finalidades de las acciones colectivas tienden a surgir *a posteriori* de los tipos de sociabilidad experimentados, de la dinámica de la acción emprendida y de la interacción con su entorno. La condición global será comprendida por las acciones colectivas de formas diferentes, y es esa comprensión lo que permitirá sus apariciones, sus formas y contenidos, no una objetivación sobre algo denominado globalización.

Últimamente, Alain Touraine reconoce algo interesante al respecto. Afirma que estamos asistiendo al fin de una definición de ser humano de acuerdo con su lugar en la sociedad (que prefigura su comportamiento y acciones), hallándose como sustituto el principio de la combinación de la definición estratégica de la acción social y la defensa de su especificidad cultural dentro de cada individuo (agregaría también dentro de las comunidades culturales), y no más dentro de las instituciones sociales o en principios universales. De aquí que el lugar de la crítica asume configuraciones diferentes, construyendo nuevas formas para las acciones colectivas. Ya éstas no parecen derivadas de un supuesto “sistema social”, sino de una “realidad en forma de red”.

Bajo estas circunstancias sociohistóricas de profundas conexiones y cortocircuitos culturales, en las que no debemos olvidar que han vivenciado el “gran momento explosivo de la modernidad” (según Jean Baudrillard los años sesenta y su presentación de todos los discursos sobre la liberación política y cultural), el lugar de la crítica ya no es monopolio de nadie, si es que alguna vez lo fue. Es decir, que es un lugar abierto para quien lo quiera ocupar. Cada visitante llega con sus malestares, con sus mundos de vida, sus deseos y gestos, canciones y pancartas, y lo que prevalecen son los contactos, el

hecho de compartir ese espacio o lugar, extender la red. No obstante, el problema y desafío que se plantea es que la convergencia de las críticas y malestares en intereses comunes, y luego en acción conjunta, es una tarea confusa, arriesgada e incierta, ya que los malestares más comunes son percibidos, cada vez más, como imposibles o muy poco probables de ser sumados en una causa común. ¿Puede ser una causa común enfrentarse a la globalización, por ejemplo? ¿Y luchar contra lo que se conoce como neoliberalismo? Son fenómenos o ideas demasiado vagas como para poder convocar la acción colectiva. Los que si logran entenderlos como factibles causas comunes para la acción colectiva lo hacen desde perspectivas tan diversas y tan poco bien definidas, que no representan otra cosa que lúdicos ensayos de protesta simbólica que no hacen más que recrear viejos estilos movilizatorios. La confusión es la que reina, y todo parece mezclarse en el espacio de la crítica. En la actual modernidad global, nuestros tormentos y críticas se diseñan de tal forma que carecen de interfaces nítidas para lograr combinarse con los problemas y críticas de otros. Puede ser que los problemas sean percibidos como semejantes, pero no llegan a formar una totalidad que sea mayor que la suma de las partes: no pueden adquirir una forma nueva. De todo esto, lo que se realiza es un aprendizaje de la compañía de los otros, compañía que el único auxilio que sugiere es aprender a cómo sobrevivir en nuestra soledad y cotidianidad (sea en las montañas de Chiapas o en una colonia de la ciudad de México), y que la vida de todos está llena de incertezas y riesgos que deben ser enfrentados solitariamente.

Parece evidente que las perspectivas que los actores colectivos tienen sobre el éxito de sus pronunciamientos políticos en la esfera pública son muy poco claras. Lo que los conduce a aventurarse al complejo escenario público no es tanto la búsqueda de causas comunes y de medios para negociar el supuesto “bien colectivo”, como la imperiosa necesidad de expresarse y “formar parte de la red”, un juego performático que luego sí pueda conducir a transparentar los contenidos reivindicatorios. ¿Acaso el significado de los llamados “Encuentros Intergalácticos” organizados por los rebeldes neozapatistas de México no fue el de reunir momentáneamente a muchos individuos que cargaban sus particulares deseos y miedos, críticas y quejas, más allá de las fronteras nacionales y culturales? Compartir una

---

---

serie de “intimidades” viene a ser el método más frecuente y que aparentemente queda para consolidar “comunidades identitarias de resistencia” o, si se prefiere, acciones colectivas. Nos juntamos porque compartimos las mismas inquietudes existenciales, porque “nos parecemos” (más allá de posicionamientos político-ideológicos) y porque estamos construyendo una interacción social particular a partir de una determinada interpretación de la realidad. Es por efecto de “proxemia” que se establecen las acciones colectivas actuales.

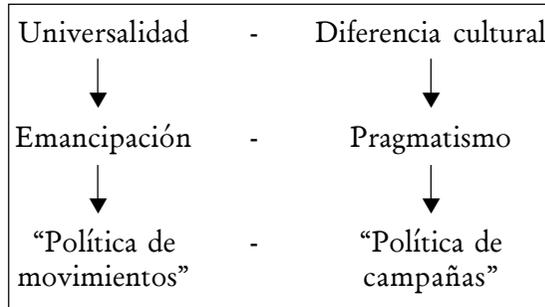
Así las cosas, nuestro presente sólo permite crear comunidades tan frágiles y transitorias como emociones dispersas y fluidas, saltando de un objetivo hacia otro en la búsqueda constante de “un fugaz lugar estable” (aunque parezca paradójico) a que apegarse. Es, justamente, en esta necesidad y actitud de “ingresar y estar en la amorfa red” donde reside en la actualidad el sentido crítico, ya que las principales estrategias de poder son la fuga, la astucia, el efectivo rechazo a las limitaciones territoriales y simbólicas, el compromiso espontáneo y efímero, tornarse lo más invisible posible para que las tentativas de prever los movimientos no sean posibles. En tal sentido, el abismo existente entre el derecho a la autoafirmación identitaria, política, cultural, y la capacidad de controlar las situaciones sociales que pueden transformar esa autoafirmación factible o fantasiosa es la principal contradicción que se presenta actualmente.

Los movimientos indígenas actuales transitan en la ambigüedad que representa construir una identidad sólida para poder ser visibles y políticamente reconocidos, y una identidad lo suficientemente flexible y dinámica para no impedir la libertad de la acción futura en circunstancias constantemente cambiantes. Deben resolver, asimismo, la fragilidad de sus acciones, que tienen como apoyo apenas el entusiasmo y la dedicación de algunos, pero que necesitan de algo más durable para mantener la integridad movilizatoria durante el tiempo que lleve alcanzar sus propósitos. Con una atención dispersa, mediatizada y en ocasiones bastante indiferente de la opinión pública, los movimientos indígenas ven con dificultad generalizar sus experiencias, vividas como profundamente subjetivas, en cuestiones y problemas que pueden ser inscritos en la agenda pública y, así, convertirse en cuestiones políticas de carácter público.

Por otro lado, las experiencias movilizatorias desde los años cincuenta y sesenta han marcado una influencia clara de los activis-

tas políticos externos a los movimientos indígenas. Tanto los catequistas y sacerdotes vinculados con la “teología de la liberación”, como los revolucionarios de la heterogénea izquierda política de los años setenta y ochenta, y más recientemente las ONG y diferentes nuevos movimientos sociales, han estado muy cerca de los avatares políticos y económicos de los indígenas en diversas situaciones. Hoy, en esta mezcla de experiencias, los movimientos indígenas, a través de su reclamo por el reconocimiento de la diferencia cultural, adquieren un rostro distinto al que aquellos activistas políticos habían incidido en formar. ¿Es posible asociar este rostro distinto con el efectivo abandono de proyectos globales y de carácter emancipatorio por parte de los actuales movimientos indígenas? ¿Es posible visualizar el abandono de lo emancipatorio?

Lo que se pretendió dejar claro es que hay ciertos cambios en las prácticas políticas de los movimientos indígenas, y éstos hacen referencia a los temas encarnados en la discusión sobre la diferencia cultural, así como a los que se vinculan con las estrategias e identificaciones surgidas. En tales discusiones existe una especie de correspondencia empírica y analítica de algunos conceptos que aquí se han sugerido como inherentes a las actuales características de las movilizaciones indígenas. Veamos, entonces, el cuadro siguiente:



En este cuadro, que pretende establecer algunas distinciones analíticas y metodológicas, se diseñan dos columnas de conceptos que tienden a cierta correspondencia. Por un lado, el concepto universalidad, emancipación y “política de movimientos”. Por el otro, diferencia cultural, pragmatismo y “política de campañas”. Evidente resulta que, en absoluto, devienen de una rigidez interpretativa que

---

---

no admite la mezcla de tales conceptos, ya que no pretenden asumir un binarismo conceptual. El rigor analítico en la observación de los actuales movimientos sociales indígenas, que experimentan una notoria transición en lo referente a sus prácticas políticas, demandas y formas de acción, ha sugerido que para una mayor visibilidad de lo que se ha afirmado anteriormente, tales conceptos y sus correspondencias consiguientes se presenten funcionando a partir de dualidades.

Analizando dicho cuadro, observamos que los “grandes movimientos sociales y políticos”, los que proponían un cambio sistémico de la realidad social, fundamentalmente guiados por el ideario emancipatorio de la izquierda política tradicional de los años sesenta y setenta en América Latina, dan paso a una lógica de acción diferente. La llamada “política de movimientos” está dando lugar a una “política de campañas”, caracterizada por formas de acción en las que el horizonte de crítica y transformación deja de ser el “sistema” o “totalidad social”, para asumir objetivos menos ambiciosos, a “mediano y corto plazo”, más localizados y reducidos a los microprocesos sociales de poder y sometimiento. Es el “actuar localmente” lo que más caracteriza a estas prácticas políticas radicales, por lo que el sentido pragmático de la acción colectiva tiende a imponerse por encima de pretensiones “redentoras” y universalistas, que fundamentalmente interpretan su realidad como emanada de una omnipresente estructura social.

El principio relacional de la interacción social se constituye, entonces, en una plataforma causal de las políticas pragmáticas de los movimientos indígenas actuales, en oposición a un principio estructural que se vincula, sin duda, con el universalismo de valores y el típico proyecto emancipatorio característico moderno. De esta forma, el debate en torno a la diferencia cultural, en cuanto temática central de los grupos indígenas en la actualidad, se constituye en sustento de una pretensión político-cultural que desafía tanto los principios éticos y sociales etnocéntricos, como la propia dinámica de acción colectiva que no hace de la diferencia una forma específica, fundamentalmente, de interpretación del mundo. Así, diagnosticar y actuar en “múltiples realidades”, llevar a cabo una “política de las diferencias” y, en definitiva, asumir la contingencia como estado latente de nuestras acciones y pensamientos, conlleva a prácticas políticas que tienden a fines prácticos y lógicas de movilización

que se deslindan de los “grandes” proyectos colectivos universalistas. El reclamo por la diferencia cultural, que en los movimientos indígenas puede traducirse en demandas por espacios de autonomía política y cultural, parece realizar una estrecha alianza con una “política de campañas”, en oposición a un modelo emancipatorio universalizante, algo que ha representado la anulación de la especificidad cultural indígena al someterse, constantemente, a conceptos abstractos, como el de ciudadanía.

La anulación simbólica comienza a caducar, y los movimientos indígenas parecen comportarse, cada vez más, ya sea como estrategia de acción como por lógica de expresión cultural en una particular modernidad latinoamericana, a partir de prácticas políticas pragmáticas. Éstas establecen un “estado” de los movimientos indígenas que no es absolutamente estático y fijo, sino que representa un “ritmo de experiencia” a tomar en cuenta, debido a la importancia que cada vez más viene asumiendo como forma de poder ser escuchados y “permanecer en movimiento” ante nuestras atenciones de la vida cotidiana.

Recibido el 5 de mayo de 2002

Aceptado el 3 de abril de 2003

## Bibliografía

- Barth, Fredrick (1997), “Grupos étnicos e suas fronteiras”, en Philippe Poutignat & Joceline Streiff-Fenart, *Teorias da etnicidade*, São Paulo, UNESP.
- Baudrillard, Jean (1991), *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (1993), *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós.
- Bauman, Zigmunt (1999), *Modernidade e ambivalência*, Río de Janeiro, Zahar.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Modernidade líquida*, Río de Janeiro, Zahar.
- Berger, Peter & Thomas Luckmann (1983), *A construção social da realidade*, Petrópolis, Vozes.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós.

- 
- 
- Blumer, Herbert (1969), *Symbolic Interactionism*, New Jersey, Prentice-Hall.
- Carneiro da Cunha, Manuela (org.) (1992), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, De Companhia das Letras.
- EZLN, Crónicas intergalácticas (1996), Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, México.
- EZLN, Documentos y comunicados 1 y 2 (prólogo de Antonio García de León), 1996, México, Era.
- Featherstone, Mike (1997), *O desmanche da cultura. Globalização, pós-modernismo e identidade*, São Paulo, Studio Nobel.
- Gadea, Carlos A. (1999), O ideal comunitário como resistência à modernidade-global. Um estudo sobre o movimento neozapatista de Chiapas, tesis de maestría en sociología política, Florianópolis, Brasil, Universidad Federal de Santa Catarina.
- Gergen, Kenneth (1997), *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós.
- Hall, Stuart (1997), *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, Ed. DP&A,
- , (2000), “Quem precisa da identidade?”, en *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis, Vozes.
- Hatch, Elvin (1997), “The Good Side of Relativism”, en *Journal of Anthropological Research*, 53, pp. 371-381.
- Heller, Ágnes & Ferenc Fehér (1994), *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Península.
- Honneth, Axel (1997), *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica.
- James, William (1961, orig. 1907), *Pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar.
- Luhmann, Niklas (1997), *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós.
- Lyotard, Jean-François (1989, orig. 1979), *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
- (1989), *La fenomenología*, Barcelona, Paidós.
- Maffesoli, Michel (1995), *A contemplação do mundo*, Porto Alegre, Arte e Ofícios.
- (1996), *No fundo das aparências*, Petrópolis, Vozes.
- Mead, George H. (1982, orig. 1934), *Espírito, persona y sociedad*.

- Desde el punto de vista del conductismo social*, Buenos Aires, Paidós.
- Moreiras, Alberto (2001), *A exaustao da diferenca: a política dos estudos culturais latinoamericanos*, Belo Horizonte, UFMG.
- Ricardo, Carlos Alberto (ed.) (2000), *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental.
- Rorty, Richard (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- (1997), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Santos, Boaventura de Souza (1996), *Pela mão de Alice. O social e o político na pos-modernidade*, São Paulo, Cortés.
- Scherer-Warren, Ilse (1999), *Cidadania sem fronteiras. Acoes coletivas na era da globalizacao*, São Paulo, Hucitec.
- Schütz, Alfred (s/d, orig. 1932), *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, Paidós.
- , (s/d, orig. 1962), *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Schütz, Alfred & Thomas Luckmann (1973), *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Simmel, Georg (1977), *Sociologia*, Madrid, Revista de Occidente.
- Taylor, Charles (1995), *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, Alain (1997), *¿Podremos vivir juntos?*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Winch, Peter (s/d, orig. 1958), *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.